ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN — POLONIA
VOL. XXIV, 1 SECTIO G 1977

Instytut Historii i Teorii Państwa i Prawa UMCS
Zakład Teorii Państwa i Prawa i Historii Doktryn Polityczno-Prawnych

Grzegorz Leopold SEIDLER

Beitrag zur Hegelschen Kritik des Plato. Studium aus der Rechtsphilosophie

Heglowska krytyka Platona. Studium z filozofii prawa

Гегелевская критика Платона. Исследование по философии права

I. ANTIKES URBILD

Die Aufklärung ersetzte den religiösen Glauben durch den Glauben an die menschliche Vernunft. Ein gebildeter, von Vorurteilen, Aberglauben und Mythen freier Mensch sollte seine Welt dank seinem Wissen und Willen vernünftig gestalten. Freiheit und Wille hatten ihren festen Platz sowohl im wissenschaftlichen Wortschatz als auch im Wortschatz der politischen Praxis.

Die Absicht, eine neue soziale Ordnung zu bilden, verursachte die Heraussonderung von drei Werten: Mensch, Gesellschaft und Staat. Genau erforscht und auf rechte Weise voneinander abhängig sollten diese zur Bildung eines wirksamen sozialen Mechanismus führen. Die Aufklärung entdeckte diese Werte nicht. Ein jeder hatte seine spezifische Genese, die besonderer Untersuchungen bedarf.

Denn seit der Renaissance datiert sich das Interesse für den Menschen. Der christlichen Tradition entspringt der Gedanke an den Naturstand der Gesellschaft, als die makellosen Menschen harmonisch zusammenlebten, ohne weder das Privateigentum noch die Gewalt zu kennen. Diskussionen über die Souveränität und Staatsraison, die ins 16. Jahrhundert zurückführen, zeugen von der Bildung der Konzeption eines modernen Staates. Bis zur Aufklärung wurden die drei Werte im Prinzip getrennt betrachtet, ihrer unterschiedlichen Genese und der differenzierten Be-

dingungen ihrer Aktualisierung wegen. Als sich die Aufklärung vor die grundsätzliche Umgestaltung der sozialen Verhältnisse gestellt sah, musste sie die Relationen zwischen dem Einzelnen, der Gesellschaft und dem Staat zusammen betrachten, weil diese die notwendigen Elemente für eine rationelle Gestaltung der sozialen Wirklichkeit bildeten. Die Vernunft als autonomischer Gesetzgeber sollte die neue Gesellschaft in Eintracht mit den Möglichkeiten des Menschen und auch mit den Möglichkeiten der den Menschen umgebenden Welt gestalten. Die Relation zwischen dem Einzelnen, der Gesellschaft und dem Staat, die in der Zeit der Aufklärung hervorgehoben wurde, verlor bis auf den heutigen Tag nichts von ihrer Aktualität und wurde eines der Hauptprobleme sowohl der Sozialwissenschaften als auch der politischen Praxis.

Für die Denker der Aufklärung war ein vernünftiges, von dem beengenden religiösen Glauben und dem ungerechten Gesetz befreites Individuum Ausgangspunkt ihrer sozialen Philosophie. Sie betrachteten das Individuum im Zusammenhang mit einer sich spontan entwickelnden Gesellschaft und einem bewusst und zweckmässig eingerichteten Staat. Ihrer Meinung nach war die sich spontan entwickelnde Gesellschaft Träger ethischer Werte, Quelle bürgerlicher Tugenden. Der Staat als eine bewusst gestaltete Form des sozialen Lebens personifizierte dagegen die Sittenverderbnis, denn er war eine der korrumpierten Aristokratie dienende Institution. Daher begann die Französische Revolution als moralischer Protest gegen die demoralisierte politische Gewalt. Ihr Schlussakkord war, dass sich die Jakobiner auf die bürgerliche Ethik beriefen, um im Namen der Freiheit den Terror zu begründen. Es war ein deutlicher Abgang vom Individualismus der Aufklärung und eine Verlegung des Interesses auf die Gesellschaft. Die Jakobiner, Rousseau folgend, schrieben einer grenzenlosen Hingebung für die Republik den höchsten ethischen Wert zu. Die Imperative der bürgerlichen Moral waren ihnen eine Grundlage für die Beurteilung der Feinde und Freunde des neuen Systems. Sie rechtfertigten aber vor allem die grenzenlose Gewalt, die imstande war, für das Wohl des Ganzen jeden durch Egoismus geblendeten Einzelnen der Freiheit zu berauben.[1]

Die unumschränkten Befugnisse des rousseauschen Herrschers ergeben sich aus dem grundsätzlichen Dogma der bürgerlichen Religion, die eine völlige Unterordnung des Einzelnen der Gemeinschaft fordert.[2]

Die antiindividualistischen Ansichten der jakobinischen Anführer aus der Zeit des Terrors vertreten die revolutionäre Stellung derjenigen Bourgeois-Gruppen, die zur Rettung der gefährdeten Republik an das Pariser Volk appellieren und dessen Vertreter zur Macht zulassen.

---

[1] J. J. Rousseau: *Du contrat social,* Paris 1971, S. 96.

[2] *Ibid.*, S. 97, 98.

Nach dem Zusammenbruch der Französischen Revolution kehrte der von feudalen Einschränkungen freie Kapitalismus zum Individualismus der Aufklärung zurück. Er erhob die Freiheit und das Privateigentum zur Hauptidee des neuen Systems. Das letztgenannte wurde die Hauptachse der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und entschied über die Relation zwischen dem Einzelnen, der Gesellschaft und dem Staat.

In der Zeit der kapitalistischen freien Konkurrenz wurde die Idee der Freiheit hauptsächlich als Recht des Einzelnen auf den wirtschaftlichen Wettbewerb verstanden. Es herrschte die Meinung, dass Menschen, die vom Verlangen ergriffen sind, ihre Bedürfnisse zu stillen, eine Energie ausströmen, und dass sie, obwohl sie sich von egoistischen Beweggründen leiten lassen, unbewusst eine harmonisch funktionierende Gesellschaft schaffen.

Die Grundlage dieser Philosophie war die Überzeugung, die kluge Natur lenke mit einer „unsichtbaren Hand" den Egoismus der Menschen und verursache, dass ihr Verhalten selbsttätig, ohne Eingreifen der Staatsgewalt, zur Koordinierung der Interaktion führe. Nach dieser Konzeption sollte die schrankenlose Marktkonkurrenz der freien Individuen über die soziale Harmonie entscheiden. Dem Staat kam die Rolle des Wächters zu, der über die Beobachtung der Marktspielregeln wachen und, im Falle einer Gefährdung von aussen, den Schutz der Gesellschaft garantieren sollte. Bald stellte sich jedoch heraus, dass der allgemeine Wettbewerb der freien Individuen nicht imstande war, eine rational eingerichtete Gesellschaft zu bilden. Noch mehr, die Freimarktwirtschaft, für die so heiss geworben wurde, erwies sich in der Praxis als eine anarchische und irrationale Ordnung. So musste die Staatsgewalt die Folgen der destruktiven Konkurrenz beseitigen und bewirken, dass das Handeln des Einzelnen mit dem Interesse der Allgemeinheit im Einklang bliebe. Dies bedeutete eine deutliche Stärkung der Stellung des Staates. Infolge der angeschwollenen Widersprüche änderten sich die Relationen zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat, obwohl der höchste Wert stets der Idee der Freiheit zugeschrieben wurde. Allerdings einer anders verstandenen Freiheit. Man ging ab von einer Interpretation der Freiheit als des unbeschränkten Unternehmungsgeistes des Einzelnen, der nach Befriedigung seiner egoistischen Wünsche trachtete. Gleichzeitig fasste man diese Idee in moralische Kategorien. Es wurde behauptet, die Freiheit offenbare sich in der Vervollkommnung der Individualität. So wiederholt J. St. Mill nach Wilhelm von Humboldt, der wahre Zweck des Menschen seien nicht die „verschleierten und zeitweiligen Begierden", sondern eine harmonische Entfaltung aller menschlichen Werte. Darum solle er stets nach einer allseitigen Entwicklung seiner Persönlichkeit streben.

Zwei Bedingungen seien dabei notwendig: persönliche Freiheit und Mannigfaltigkeit der Situation.[3]

Deswegen ist die wirtschaftliche Freiheit von der moralischen verschieden. Demzufolge kann ein freies Individuum seine Persönlichkeit ungeachtet der herrschenden ökonomisch-sozialen Ordnung entfalten. Die Freiheit wurde als innerer Wert betrachtet, der ohne Rücksicht auf alle äusseren Bedingungen erreicht werden kann. So wird die Freiheit des Gewissens wichtiger als die Freiheit des Handelns; die Freiheit der Meinungsverkündung wichtiger als der Kampf ums Leben, und die Moral des Einzelnen wichtiger als das Schicksal der Gesellschaft.

Hegel betrachtete die Sache anders. Er hielt die Freiheit für das Grundprinzip eines modernen Staates. Er verlieh aber dieser Idee solch eine Interpretation, dass der Staat, der die Allgemeinheit vertritt, über die Gesellschaft und den Einzelnen erhoben wurde. Die Anregung war ihm Platos Staat, in dem der Einzelne an Bedeutung gewann nur dank der Allgemeinheit, die der Polis eigen war, und die reale Wirklichkeit der menschlichen Existenz bedeutete. Hegel entsprach weder der liberale, die Gesellschaft atomisierende Individualismus noch umsomehr die Kantsche Einstellung, der Mensch sei „Zweck an sich selbst".[4] Auch war er mit der Doktrin Rousseaus nicht einverstanden, die den Terror mit Vaterlandsliebe begründete. Seinen Ansichten sind Definitionen der Freiheit fremd, welche besagen, der Mensch sei frei, wenn er bei seinen Entscheidungen das Recht auf Wahl behalte. Hegel betrachtet das Problem der Freiheit in ganz neuen Kategorien, die sich grundsätzlich von den umlaufenden unterscheiden. Er vertrat die Meinung, das soziale Bewusstsein erreiche eine Entwicklungsstufe, von der aus der menschliche Gedanke seine ganze Entwicklung umfasse. Infolge dieser Retrospektion gewinne er volles Verständnis für seinen Weg, der ihn zur Freiheit führe, und die Erkenntnis der Voraussetzungen für seine Verwirklichung. Der Prozess der Bewusstmachung der Idee der Freiheit begann in der Antike, als hervorragende Individuen es wagten, sich der herrschenden ethischen Welt entgegenzusetzen, die Hegel Sittlichkeit nennt. Unter diesem Begriff verstand er die herrschenden Ideen, Prinzipien und Regeln, die den Geist der Mitglieder der Gemeinschaft erfüllten.[5] Indem die Menschen zusammenleben, wachsen sie unbewusst in die ethische Welt hinein und machen sich diese zu eigen, so wie sie auch unbewusst die Muttersprache

---

[3] J. S. Mill: *Über Freiheit*, Leipzig [u. 1900], S. 80 ff.

[4] I. Kant: *Moralische Schriften*, Leipzig 1922, S. 58.

[5] Das Wort *Sittlichkeit* wird unterschiedlich übersetzt. Im Polnischen heisst es: *obiektywna moralność, obyczajność, etyczność* bzw. *świat etyczności*. Im Französischen: *éthique, morale vivante* bzw. *morale réalisée*. Im Englischen: *ethical life, social ethics, concrete ethics* oder auch *social morality*.

erlernen. Wie die Sprache gehört auch die ethische Welt, jene Sittlichkeit, der ganzen Gemeinschaft und sie entwickelt sich unbewusst, obwohl sie ihre innere Entwicklungslogik besitzt. Erst auf einer bestimmten Entwicklungsstufe wird dieser Prozess — wie bereits gesagt — durch das soziale Bewusstsein erfasst. Dann gewinnen die Einzelnen das Gefühl des eigenen Wertes, das Selbstbewusstsein und die Selbstkontrolle und vereinigen bewusst ihr Streben mit der ethischen Welt. Wenn der Einzelne, sich seiner Abhängigkeit von der Gesellschaft bewusst, seine Persönlichkeit auf die ethische Welt, die durch Staat und Gesetz verkörpert wird, abstimmt, dann erreicht er die volle Freiheit, das Hauptprinzip der Neuzeit.

Erst im modernen Staat kann infolge der Entwicklung des sozialen Selbstbewusstseins die Einheit des freien Subjekts mit der Ganzheit zustande kommen. Zu Beginn dieser Umwandlungen, also in der Antike, war sich der Bürger jener griechischen Polis seiner individuellen Besonderheit nicht bewusst. Er war auf eine natürliche, nicht reflektierte Art mit der ethischen Welt verbunden, die für ihn eine natürliche Notwendigkeit, eine unerlässliche Bedingung seiner Existenz darstellte. In dieser Zeit der griechischen Geschichte konnte die „Subjektivität des Willens", wie es Hegel nennt, nicht zutage treten, denn die Bürger besassen noch kein Gefühl und kein Verständnis für ihre Besonderheit. Sie waren eine passive Materie, die gemäss der griechischen Philosophie erst von der Idee geformt wird und dadurch Unterscheidungs- und Qualitätsmerkmale erhält. Diese in der griechischen Polis verkörperte Idee war die Gerechtigkeit — δικαιοσύνη, in der Plato das Hauptprinzip der antiken Verfassung sah. Aber die politische Verfassung des Hellas — „jenes politische Kunstwerk" — wie es Hegel nannte, war nicht imstande, sich starken Persönlichkeiten zu widersetzen. Diese wagten, die bestehende Sittlichkeit herauszufordern, so dass die ethische Welt aufhörte, eine natürliche Notwendigkeit für sie zu sein.[6] Der Tod des Sokrates ist ein Beispiel für die dramatische Konfrontation der subjektiven Moralität des edlen Weisen mit der ethischen Welt, die in den Gesetzen und in der Verfassung der griechischen Polis verkörpert war. „Die innerliche Welt der Subjektivität" des Individuums, wie Hegel diesen entstehenden Individualismus nennt, dringt in die objektive ethische Welt hinein. Sie zerstört die traditionsgebundenen Institutionen sowie die bestehende Gewohnheit und Sittlichkeit. Das galt als Sittenverfall. Der erwachende Individualismus schwächte die Einheit, die auf natürliche Weise den Einzelnen mit der politischen Verfassung verband. Hegel sagt: „Indem er

[6] G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1970, Bd. III, S. 605, 606.

[Sokrates] es der Einsicht, der Überzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bringen, hat er das Subjekt als entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt und sich selbst somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht. Er sagte, dass er ein δαιμόνιον in sich habe, das ihm rate, was er tun solle, und ihm offenbare, was seinen Freunden nützlich sei." [7] Diese erwachende innere Welt des Subjekts führte zum Bruch mit der Wirklichkeit.[8]

Die subjektive Freiheit, die nach Hegel die absolute Grundlage eines modernen Staates ist, sollte sich für die griechische Verfassungskonzeption als verderblich erweisen. Der heranziehende Individualismus trat nicht gleich mit voller Stärke hervor. Der Übergang auf eine höhere Stufe der Geschichte ist doch dadurch bedingt, dass sich die negativen Kräfte, die in jeder Wirklichkeit immanent stecken, mit einer logischen Notwendigkeit derart verstärken, dass sie am Ende die Oberhand gewinnen. So war auch das Schicksal der Verfassung des antiken Hellas, obwohl sich Plato entschloss, sie zu verteidigen. In der Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* schreibt Hegel, der Individualismus, der in die Natur der griechischen Sittlichkeit eindrang und sich als eine noch unbefriedigte Sehnsucht zeigte, könnte vom Plato nicht beherrscht werden, weil dieser die traditionelle Sittlichkeit verfocht. Im Gegenteil, die platonische Doktrin tat der objektiven Tendenz, die die Rolle der freien Persönlichkeit in der antiken Verfassung unterstrich, Gewalt an. Aber trotz dieses Misserfolgs erwies sich Plato als „der grosse Geist", denn er griff ein Problem auf, das für die Bildung eines modernen sozialen Bewusstseins von entscheidender Bedeutung war.[9]

Die Umbildung des sozialen Bewusstseins bahnt im gewissen Sinne Platos *Staat* an, und schliesst Hegels Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Das erst genannte Werk sieht am Anfang des Weges in der Idee der Gerechtigkeit das Wesen der antiken Sittlichkeit, an die der Einzelne auf unbewusste, notwendige und direkte Art gebunden war. Das andere Werk erblickt gleichsam am Ende des Weges in der Idee der Freiheit das Wesen der modernen Sittlichkeit, wenn sich das Individuum dank Selbstbewusstsein und Selbstkontrolle mit der objektiven Sittlichkeit indirekt vereint.

Hegel wiederholt abermals, dass Plato in seiner Verfassungskonzeption die individuelle Freiheit dämpfte, als ob er an diesem Vorwurf seine Ansicht hervorheben und prägnanter darstellen wollte. In der Tat hatte Plato keine leichte Aufgabe, mit dem aufkommenden subjektiven Be-

---

[7] *Ibid.*, S. 645.

[8] *Ibid.*, S. 644.

[9] G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig 1911, S. 13, 14.

wusstsein fertigzuwerden. Um so mehr, als er auf antike Weise dachte, welche der Materie die Form rigoristisch entgegenstellte.

Die Idee, also die Form, war nach der damaligen Auffassung das aktive Element, das über das Wesen, über das also, was im Objekt notwendig und universal ist, entschied. Sie bestimmte auch die der ganzen Art gemeinsamen Merkmale. Die Form differenzierte also, sie sicherte aber auch zugleich die Einheit des Objekts. Die Materie dagegen war formlos. Sie war eine passive und zufällige Substanz, die eine Bestimmung durch die in sie eingeführte Idee bekam. Von diesen Voraussetzungen ausgehend, führt Plato seine politischen Betrachtungen fort, damit wir — wie er sagt — „den Staat in Gedanken vor unseren Augen entstehen lassen".[10]

In der Platonischen Doktrin treten deutlich zwei Phasen hervor, die sein Staat durchmacht. Die eine Phase ist die Gemeinschaft, die durch Arbeitsteilung unbewusst die Staatseinheit bildet, weil „der Einzelne sich nicht selbst genug ist, sondern vieler Helfer bedarf".[11] Die andere Phase ist schon eine bewusst gebildete politische Verfassung, die eine harmonische Zusammenarbeit der Produzenten, Krieger und der regierenden Weisen garantiert.

Der erste platonische Staat ist ein natürlicher Organismus, in dem sich die Idee der Gerechtigkeit in Form der Arbeitsteilung ohne Wissen und Bewusstsein der Bürger verwirklicht. Dieser Staat ist einem Ameisenhaufen bzw. einem Bienenschwarm ähnlich, in denen eine unbewusste, natürliche Arbeitsteilung besteht. Es ist auch kein Zufall, dass Glaukon den ersten Staat mit Schweinen vergleicht.[12] Die Ähnlichkeit des ersten Staates mit einer Tiergemeinschaft ist nur zum Teil richtig, denn die Mitglieder dieses Staates, die Demiurgen, die Produzenten also, haben Einsicht in die Idee der von ihnen geschaffenen Gegenstände. Bei ihrer Tätigkeit bringen sie bewusst die Idee in die formlose Materie, indem sie bestimmte Gegenstände herstellen. Sie sind sich zugleich aber auch dessen unbewusst, dass sie selbst Materie sind, die durch die Idee der Gerechtigkeit geformt wird. Die Idee der Gerechtigkeit wird in der Arbeitsteilung aktualisiert. Die innere unbewusste Einheit des ersten Staates, die in einer harmonischen Zusammenarbeit verschiedener Berufe zum Vorschein kommt, nennt Plato einen Organismus. Dieser ist „gleichsam eine gesunde Stadt".[13] Die Einheit erkrankt aber, wenn der Luxus sich in das Leben der Gemeinschaft hineinschleicht. Das findet statt, wenn ein gewisser Teil der Gemeinschaft mehr fordert, als die Produzenten herstellen können. Dann gerät das Gleichgewicht ins Wanken und die ge-

---

[10] *Platons Staat*, Leipzig 1916, S. 63.

[11] *Ibid.*, S. 63.

[12] *Ibid.*, S. 69.

[13] *Ibid.*, S. 69.

sunde Stadt wird eine „aufgedunsene Stadt".[14] Der kranke Staatsorganismus verursacht Eroberungskriege, die durch Verlangen nach Gütern hervorgerufen werden, oder auch Verteidigungskriege, wenn die Nachbarn den geschwächten Staat angreifen. Da aber der kranke Organismus nicht selbsttätig genesen kann, müssen grundsätzliche Innovationen in die Struktur des Staatsorganismus eingeführt werden. Vor allem soll ein Teil der Bürger in der Kriegskunst geübt werden. Ihre Tapferkeit — ἀρετή — muss dafür bürgen, dass sie eher für das Vaterland sterben als dass sie sich dem Feind in Knechtschaft übergeben. Ihre Lehrer werden Weise sein, deren Wissen und Denkkunst — jenes τὸ λογιστικόν — es erlaubt, Einsicht in die Idee der Gerechtigkeit zu gewinnen und sie zu verstehen. Aus diesem Grunde sind sie geeignet, „die Obhut des Staates zu übernehmen". [15] Sie vermögen nämlich das Gleichgewicht wiederherzustellen. „Gibt es nun — fragt Plato — deiner Ansicht nach irgend einen anderen, auf die staatlichen Ämter mit Geringschätzung herabblikkenden Lebensberuf als den des wahren Philosophen?" [16] Das Bewusstsein der regierenden Elite bildet die Gesellschaft zweckmässig, indem es die Idee der Gerechtigkeit in sie einführt. Das verwandelt die ursprüngliche, natürliche Struktur des Staates in eine beabsichtigte politische Organisation. Der Staat der zweiten Phase ist aber zugleich eine natürliche Organisation und eine zweckmässig kreierte Kunstorganisation. Die natürliche Organisation umfasst nämlich die Demiurgen-Produzenten sowie ihre gegenseitigen, durch Austausch und Arbeitsteilung geregelten Verhältnisse. Eine zweckmässige und beabsichtigte politische Organisation ist dagegen die durch die regierenden Philosophen eingeführte Struktur, die ein harmonisches Mitwirken der drei Gruppen garantiert: der Regierenden, der Krieger und der Produzenten.

Plato meint, die Einführung der Krieger und der Regierenden in den Rahmen der Staatsgemeinschaft sei ein weiterer Vertiefungsprozess der Arbeitsteilung. Dabei vergleicht er stets das Regieren mit der Arbeit der Demiurgen, die, indem sie Gegenstände schaffen, die Idee in die formlose Materie einführen, um sie bewusst zu formen. Meiner Meinung nach sind die Feststellungen nur zum Teil richtig, denn die Regierenden und die Krieger unternehmen eine Tätigkeit unter Berücksichtigung des Interesses der ganzen Gemeinschaft. Deswegen ist ihre Tätigkeit qualitativ anders als die Arbeit der Demiurgen, die einzelne Gegenstände herstellen. Noch mehr, die Eingliederung der Krieger und der Regierenden in den homogenen Organismus der Produzenten — so war doch der erste Staat — führt zur sozialen Stratifikation, die im Staat drei soziale Gruppen un-

[14] *Ibid.*, S. 69.

[15] *Ibid.*, S. 279.

[16] *Ibid.*, S. 278.

terschiedlichen Ranges deutlich absondert. Ähnlich ist der Vergleich des Regierens mit dem Handwerk — τέχνη — nur insofern richtig, als beide Gruppen: die Produzenten und die Regierenden die Idee in eine ungeformte Materie einführen. Während aber die Produzenten nicht wahrnehmen, dass sie selbst Materie für die Idee der Gerechtigkeit sind, so sind sich die regierenden Weisen ihrer Unterordnung der Idee der Gerechtigkeit bewusst. Sie verstehen auch ihre Stellung und Rolle in der Gesellschaft.

Es besteht daher ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Platonischen Staat der ersten und der zweiten Phase.

Zum ersten: Der Staat der ersten Phase ist ein sich unbewusst bildender Organismus, dank Arbeitsteilung. Dagegen ist der Staat der zweiten Phase eine beabsichtigte politische Konstruktion, dank den subjektiven Eigenschaften der Regierenden.

Zum zweiten: Der Staat der ersten Phase ist einheitlich, denn er besteht nur aus Produzenten. Diese leben dank Arbeitsteilung und Güteraustausch in Eintracht zusammen. Der Staat der zweiten Phase ist differenziert in drei Gruppen verschiedenen sozialen Ranges.

Zum dritten: Der Staat der zweiten Phase ist ein natürlicher Organismus, aber zugleich auch eine bewusst gebildete Konstruktion. Arbeitsteilung und Güteraustausch gelten für die Produzenten auch in der zweiten Phase, es ist der Bereich ihres ökonomischen Lebens. Indessen ist die Struktur des ganzen Staates, sein inneres Gleichgewicht, das Ergebnis der politischen Tätigkeit der Regierenden, welche die Idee der Gerechtigkeit in der Gesellschaft bewusst aktualisieren.

Zum vierten: Im Staat der zweiten Phase ist das Verhältnis der regierenden Weisen zu den Kriegern und Produzenten anders. Sie sind Lehrer der Krieger, denn sie bringen ihnen Tapferkeit und Ehrgefühl bei. Den anderen gegenüber handeln sie wie Handwerker, die gemäss der ihnen bekannten Idee die formlose, passive Materie gestalten.

Im genesenen Staat ändert das subjektive Bewusstsein der regierenden Weisen die urspüngliche Verfassungskonzeption grundsätzlich. Es ist kein natürlicher, unbewusst sich bildender Organismus mehr. Die zielgerichtete politische Tätigkeit der platonischen Weisen ist aber nicht für die Befugnisse eines souveränen Organs zu halten, das eine unbegrenzte Macht zur Einführung einer beliebigen Verfassung hat. Plato geht nicht so weit. In seiner Doktrin sind die regierenden Weisen in ihrer politischen Tätigkeit beschränkt. Dank ihrem Wissen können sie zwar das verlorene soziale Gleichgewicht wiederherstellen, aber sie dürfen keinesfalls beliebige Formen der Verfassung einführen.

Nicht nur in die Platonische Staatslehre, sondern auch in seine Ansichten über die Psychik des Einzelnen schreitet der denkende und wir-

kende Mensch ein, der sowohl seine Verfassung als auch seine Persönlichkeit zielbewusst formt.

Allgemein bekannt ist Platons These von einer engen Korrelation zwischen dem Geistesleben der Bürger und der Struktur der Staatsgemeinschaft. Im Staat der ersten Phase, in jenem natürlichen Organismus steckte — wie bereits erwähnt — die von den Bürgern nicht wahrgenommene Idee der Gerechtigkeit, welche die Gesellschaft dank Arbeitsteilung zu einem Ganzen vereinigt. Dieselbe Idee bildete die Psychik des Einzelnen und bewirkte, dass die natürlichen Anlagen des Menschen zu beruflichen Fertigkeiten wurden. Das entschied über die Tugend des Menschen. Die Fachkenntnisse der Bürger verursachten wiederum, dass der Staatsorganismus straff funktionierte, vor allem im Bereich der Befriedigung materieller Bedürfnisse.

Mit dem Übergang des Staates in die zweite Phase ändert sich seine Struktur und auch die Psychik seiner Bürger. Plato behauptet zwar, über das Wesen des neuen Staates entscheide auch die Idee der Gerechtigkeit, und die Einführung der Gruppe der regierenden Weisen und Krieger in die Gemeinschaft des Staates sei nur eine Erscheinung der weiteren Differenzierung der Berufe. In Wirklichkeit aber bringt die Staatskonstruktion der zweiten Phase eine grundsätzliche Änderung der Platonischen Idee mit sich. In diesem Staatstypus wird das Grundprinzip der antiken Philosophie durch die aktive Rolle der Idee, welche die formlose passive Materie gestaltet, in Frage gestellt. Die Gruppe der regierenden Weisen ist keine passive, formlose Materie, sondern ein aktives, bewusste Politik führendes Subjekt.

Plato meinte, die Idee der Gerechtigkeit führe, wie im Staat der zweiten Phase, zum harmonischen Mitwirken der Regierenden, der Krieger und der Produzenten. Sie gestalte auch das Bewusstsein des Einzelnen, dank Abstimmung dreier Elemente der menschlichen Psychik aufeinander: des Verstandes, des Temperaments und der Begierde. Nach Plato wird die Harmonie der drei Elemente durch die Idee der Gerechtigkeit ausgedrückt. Diese entscheidet über die Persönlichkeit des Menschen und seine Stellung im Staat. In weiteren Erwägungen über den Charakter der Bürger geht Plato jedoch über seine Voraussetzungen hinaus. Er analysiert nämlich jedes Element der Psychik als Motivationskraft gesondert. Er glaubt, der Mensch könne durch zielgerichtete, aktive Stellungnahme jedes Element vervollkommnen, und das entscheide über seinen moralischen Wert. So führt die Vollkommenheit im Denken — τὸ λογιστικόν — zur Tugend der Weisheit — σοφία. Alsdann versteht der Mensch vollkommen den Logos — die Idee der Ordnung in der Natur, in der Gesellschaft und in der eigenen Psychik. Plato sagt: „Kommt es nun nicht dem vernünftigen Teil zu herrschen, da er weise ist und für die gesamte

Seele Fürsorge trägt, dem zornmütigen aber ihm gehorsam und mit ihm verbündet zu sein?"[17] Nur Menschen, die sich durch die Tugend der Weisheit auszeichnen, dürfen Wächter sein. „Aber wenn Wächter der Gesetze und der Stadt dies nicht wirklich sind, sondern nur dem Scheine nach, so ist das offenbar der völlige Ruin für die Stadt".[18] Diejenigen, die nicht fähig sind, die Tugend der Weisheit durch Erziehung und Übung zu besitzen, können ihr Temperament — τὸ θυμοειδές — bilden und sich die „bürgerliche Tapferkeit"[19] zu eigen machen. Jene Tugend der Mannhaftigkeit — ἀνδρεία — ist die unerschütterliche Überzeugung — ὀρθὴ δόξα —, dass für das Vaterland jedes Opfer zu bringen sei. Und endlich das Element der Begierde in der Psychik des Menschen — τὸ ἐπιθυμητικόν. Es entwickelt durch eine aktive Einstellung den ökonomischen Unternehmungsgeist, den Plato verächtlich Pfennigfuchserei — χρηματιστική — nennt. Einen ethischen Wert haben für ihn nur „Weisheit und Tapferkeit. Denn während von diesen beiden eine jede einem gewissen Teile der Seele innewohnt, so dass der eine die Stadt weise, der andere sie tapfer machte [...]"[20].

Im Gegensatz zu den beiden Tugenden ist die ökonomische Aktivität, jene unersättigte Jagd nach Geld, dasjenige Element, das die Staatsverfassung zersetzt, denn die Bürger sehen nichts als Geld. Plato gebraucht zur Bestimmung dieser Tätigkeit das Wort Freiheit — ἐλευθερία — in pejorativer Bedeutung, und behauptet, sie sei für die Demokratie bezeichnend, die „[...] sich über Gebühr an dem starken Weine der Freiheit berauscht, so wird er [der Staat], wenn sie [die Leiter] nicht ganz gefügig sind und reichlichste Freiheit gewähren, mit Strafen gegen sie vorgehen unter der Beschuldigung, sie seien Schurken und Oligarchen."[21] Menschen, in deren Seele die Begierde die Oberhand gewinnt, dürfen nicht der launischen Freiheit überlassen werden. Sie müssen den Weisen untergeordnet werden. Plato sagt: „[...] von allen Begierden, die sich auf den gewinnsüchtigen und siegbegierigen Seelenteil beziehen, werden diejenigen, die der Einsicht und dem Verstande folgen und im Bunde mit diesen auf diejenigen Lüste ihr Streben richten und ihre Wahl fallen lassen, auf welche die Vernunft sie hinleitet [...]"[22]. Eine der Hauptthesen Platos besagt nämlich, dass sich die Regierten zu ihrem Wohl den Regierenden unterstellen sollten, obwohl sie deren Politik nicht verstehen.

Aus Platos Erwägungen geht hervor, dass nicht die Idee der Gerech-

[17] *Ibid.*, S. 168.
[18] *Ibid.*, S. 135.
[19] *Ibid.*, S. 149.
[20] *Ibid.*, S. 152.
[21] *Ibid.*, S. 339.
[22] *Ibid.*, S. 379.

tigkeit, welche die drei Elemente der menschlichen Psychik harmonisch aufeinander abstimmt, über den Charakter des Menschen entscheidet, sondern die Dominante eines der drei Elemente, das sich durch eine aktive Haltung des Menschen entwickelt. Die Psychik der Bürger des Staates der zweiten Phase ist keine passive, durch die Idee der Gerechtigkeit gebildete Materie, sondern eine aktive Einstellung denkender Menschen, die nach einer Entfaltung eines der drei Elemente ihrer Psychik streben. Ihr subjektives Bewusstsein ist der Individualismus, der in die politische Philosophie der Antike eindringt.

Plato wäre mit einer Interpretation seiner Doktrin, die eine entscheidende Rolle der bewussten Aktivität des Einzelnen beim Bilden der Verfassung und der Persönlichkeit unterstriche, nicht einverstanden. Er glaubte fest, dass die von aussen kommende Idee der Gerechtigkeit sowohl im Staat als auch in der Psychik der Bürger Ordnung schaffe. Er war überzeugt, eine zielgerichtete, vernünftige Politik führe nur eine kleine Gruppe der regierenden Weisen. Die Masse der Regierten dagegen sei eine passive Substanz, die durch die Idee geformt werde.

II. DIE PHILOSOPHISCHE UND ÖKONOMISCHE FREIHEIT

Hegel unterzog die Ansichten Platos einer Kritik, um auf ihrer Grundlage seine Theorie des modernen Staates darzustellen. Sein Wesen sieht Hegel — im Gegensatz zur griechischen Polis — in der subjektiven Freiheit der Bürger.[23] Hegel betont stets, dass erst im modernen Staat das subjektive Element, jene Freiheit des Subjekts, zu Wort kommt und zum führenden Prinzip der neuen Verfassungen wird.[24] Im § 124 erklärt er: „Das Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder [...] das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit".[25] Diesen Gedanken führt Hegel im § 206 fort, indem er sagt: „Die Anerkennung und das Recht, dass, was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft notwendig ist, zugleich durch die Will-

---

[23] Zur Bestimmung der Freiheit bedient sich Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* verschiedener Bezeichnungen, so heisst es z.B. im § 121: „Moment der Besonderheit des Handelnden" oder „subjektive Freiheit", im § 124: „das Recht der Besonderheit des Subjekts" bzw. „das Recht der subjektiven Freiheit", im § 132: „das Recht des subjektiven Willens", im § 206: „Prinzip der (subjektiven) Besonderheit" bzw. „subjektive Besonderheit" usw.

[24] G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 55.

[25] *Ibid.*, S. 105.

kür vermittelt geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung Freiheit heisst." [26]

Unter dem subjektiven Element versteht Hegel die aktive Haltung des bewussten Subjekts, die zu dem reflexionslosen Verhalten der Bürger der griechischen Polis im Gegensatz steht. Durch diese Gegenüberstellung warf Hegel einen grundsätzlichen Kanon der antiken Philosophie ab. Dieser besagte, das Subjekt — τὸ ὑποκείμενον — könne erst durch die Prädikate bestimmt werden, denn es erhalte die Form — εἶδος. Ich möchte darauf hinweisen, dass nach dieser Ansicht das Subjekt etwas Zufälliges, Passives, Subjektives ist. Die Form gibt ihm erst Sinn, Wesen und Merkmale der Allgemeinheit. In der platonischen Doktrin macht die Idee der Gerechtigkeit, die von aussen eingeführt wird, aus der passiven Materie bedeutsame Subjekte der Polis. Sie formt deren Seelen und verbindet sie mit einem metaphysischen Band zur politischen Gemeinschaft. Indem die platonische Idee der Gerechtigkeit die menschliche Seele ohne Anteil des Subjekts, oder nach Hegel ohne subjektives Element formt, gibt sie der Vermittlung dieser Idee über eine aktive und bewusste Haltung der Bürger keinen Raum. Dies gilt aber nicht für die platonischen Weisen, die die Tugend der Weisheit — σοφία — besitzen. In diesem Falle hört das Subjekt auf, passive, durch Prädikate bestimmte Materie zu sein. Es wird zur praktischen Kraft, zur denkenden Person, die durch dialektisches Denken das Wissen um die Idee erwirbt. Die platonische Tugend der Weisheit, die zwar nur für die regierende Elite charakteristisch ist, enthält das subjektive Element, das — nach Hegel — alle Bürger eines modernen Staates kennzeichnen sollte. Daher bezieht sich Hegels Kritik nur auf die passive Haltung der Regierten. Auf den engen Kreis der regierenden Weisen ist sie nicht auszubreiten. Dank ihrer aktiven Persönlichkeit, dank ihrer Tugend der Weisheit erwerben diese das Wissen um die Idee, die sie wiederum in der Gesellschaft verwirklichen. Der regierende Weise erinnert an einen Künstler, der sein Werk schafft, indem er die Idee in die formlose Materie hineinbringt.

Während sich die platonischen Weisen dank der Tugend der Weisheit durch philosophisches Verständnis der Idee auszeichnen, ist eine andere Art Verständnis für die platonischen Handwerker charakteristisch. Die streben nach Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse und sind daher von Natur aus Pfennigfuchser — χρηματιστὴς φύσει. In ihren Seelen dominiert Begierde — ἐπιθυμία. Sie bestimmt ihre Haltungen. Man könnte also vermuten, neben jener philosophischen, für die regierende Elite charakteristischen Weisheit existiere im platonischen Staat eine ökonomische Subjektivität, die den Bürgern dritter Klasse eigen sei.

[26] *Ibid.*, S. 168.

Die Unterscheidung zwischen der philosophischen und ökonomischen Subjektivität würde ihre Begründung in der antiken Philosophie finden, die im Weltall den Unterschied zwischen vernünftiger und sinnlicher Natur machte. Die eine war *ratio essendi* der anderen, wobei die erstere Objekt der Geisteswahrnehmung war, die andere dagegen Objekt der sinnlichen Rezeption. Danach wurden auch die philosophischen Schulen differenziert: die einen strebten nach Erkenntnis der Notwendigkeit, die anderen sahen die Gewissheit in Tatsachen. Die ersteren gaben rationalen Richtungen den Anfang, die anderen empirischen. Folgerichtig — wenn wir den Gedankengang auf Platons Konzeption übertragen — erwerben die regierenden Weisen, die sich nach dem Logos richten, das Wissen um das Wesentliche, Allgemeine und Notwendige. Die Handwerker dagegen, in ihrem Weltbild Sklaven der sinnlichen Wahrnehmung, sind beschränkt auf das, was erscheinend, vorübergehend und besonders ist. Indem Plato einen Unterschied zwischen der intellektuellen und sinnlichen Subjektivität macht, stellt er zugleich seine Weisen ausserhalb des Kreises irdischer Begierden. Durch Verzicht auf materielle Wünsche gewannen sie nämlich die volle philosophische Erkenntnis. Er behauptete, wenn sich jemand von der Begierde leiten lasse, „[...] so beraubt er sich dadurch nicht nur der Möglichkeit für sich selbst die seiner Eigenart entsprechende Lust herauszufinden, sondern zwingt auch die anderen einer ihnen fremdartigen nicht wahren Lust nachzugehen." [27] Wie ich also bereits gesagt habe, sollten sich die Untertanen, in ihrem eigenen Interesse und für ihr Glück und Wohl, den Weisen vollständig unterordnen.

Mit Recht behauptet Hegel, dass es (wenn es um die Untertanen geht) im platonischen Staat für die subjektive Besonderheit keinen Raum gab. Als die subjektiven Elemente in das antike Denken einzudringen begannen, vertrieb sie Plato — wie schon gesagt — aus seiner utopischen Verfassung. Hegel sagt: „Die selbständige Entwicklung der Besonderheit ist das Moment, welches sich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derselben zeigt. [...] er [Plato] vermag aber mit dem Prinzip der selbständigen Besonderheit, das in seiner Zeit in die griechische Sittlichkeit hereingebrochen war, nicht anders fertig zu werden, als dass er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegenstellte [...]." [28] Die einzige Tugend, die den Bürgern der antiken Polis zugänglich war, war δικαιοσύνη, deren Verwirklichung sich ohne Anteilnahme der interessierten Subjekte vollzog. Denn das Prinzip der subjektiven Freiheit — sagt Hegel — war dem Hellas unbekannt. Wenn er Bezeichnungen wie: subjektives Element, subjektive Besonderheit, subjektive Eigenart u. ä. gebraucht, so versteht er darun-

[27] *Platons Staat*, S. 379.

[28] G. W. F. Hegel: *Grundlinien...*, § 185, S. 155, 156.

ter immer die subjektive Freiheit. Diese bedeutet bei Hegel eine aktive Haltung des denkenden Individuums, welches das geltende Recht in der Überzeugung, es sei richtig und entspreche seinen innigsten Bestrebungen, realisiert. Auf diese Weise erreicht der Einzelne die absolute Sittlichkeit.

In seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* gebraucht Hegel die Bezeichnung „subjektive Freiheit". Aus einer Analyse des Textes geht jedoch hervor, dass er damit zwei Arten subjektiver Freiheit meint. Die eine nenne ich konventionell philohophische und die andere ökonomische Freiheit. Die subjektive Freiheit in beiden Bedeutungen kennzeichnet erst — Hegels Meinung nach — den modernen Staat. Das unterscheidet ihn von der griechischen Polis. Die subjektive Freiheit bewirkt, dass erst im modernen Staat, dank einer aktiven und bewussten Haltung der Bürger, die Sittlichkeit vermittelt wird. Als „vermittelte Sittlichkeit" wird sie zur absoluten Sittlichkeit. „Das Prinzip der modernen Welt — sagt Hegel — fordert, dass, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige".[29]

Die philosophische Freiheit, eine Bedingung der absoluten Sittlichkeit, drückt sich in einer intellektuellen Reflexion aus. Ihr Ergebnis ist die Anerkennung der Idee des Rechts bzw. seiner Konzeption als etwas Vernünftiges, Notwendiges und von dem Einzelnen Begehrtes. „Das Sittliche — sagt Hegel — ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts [...]" [30]. In einem modernen Staat unterstellt sich der Bürger dem Recht, das ihm ein verständliches Bedürfnis ist, und dies begründet seine Freiheit. Darauf basiert auch der Unterschied zwischen dem griechischen Nomos, der reflexionslos war, also gewohnheitsmässig beobachtet wurde, und dem modernen Recht, das von den Bürgern eine bewusste Haltung fordert. „Es ist allerdings nicht gleichgültig, sagt Hegel, ob ich etwas aus Gewohnheit und Sitte, oder von der Wahrheit desselben durchdrungen tue [...] [31].

Die philosophische Freiheit drückt sich darin aus, dass die subjektive Meinung mit der Konzeption des Rechts übereinstimmt und zugleich eine entsprechende Verpflichtung schafft. Diese subjektive Meinung, obwohl sie nur die Grundidee des Rechts und nicht die partikulären Normen betrifft, entscheidet über das sittliche Verhalten der Bürger, denen es bewusst wird, dass sie selbst entscheiden, was Wahrheit, Recht und Pflicht ist. „Das Recht des subjektiven Willens ist, dass das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde [...]" [32] — sagt Hegel.

---

[29] *Ibid.*, S. 368.
[30] *Ibid.*, § 141, S. 132.
[31] *Ibid.*, S. 324.
[32] *Ibid.*, § 132, S. 110.

In diesen Formulierungen spürt man deutlich die Idee der Aufklärung, dass die Meinungen des Einzelnen von jeder Autorität frei sein müssen, sowohl von der laienhaften als auch der geistlichen. Der Bürger des modernen Staates ist frei, da er das Wesen des Rechts, gleich den platonischen Weisen, mit der Vernunft begreift, und sich deswegen über das Partikuläre und Egoistische erhebt. Somit bekommt er Einsicht in das, was allgemein und universell ist.

Doch neben dieser philosophischen Freiheit sagt Hegel oft, dass in der griechischen Polis die Bürger in ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit nicht frei waren; dass sie in dieser Hinsicht keine freie Wahl hatten. Während die philosophische Freiheit ein Resultat der intellektuellen Reflexion der Bürger ist, dank der sie die Vernünftigkeit des Rechts begreifen, ist eine Bedingung der ökonomischen Freiheit die Allgemeinheit des Rechts, die den wirtschaftlichen Unternehmungen freien Spielraum bietet und den Einzelnen in diesen Angelegenheiten unabhängige Entscheidungen treffen lässt.

Nach Hegel ist das Privateigentum die zuverlässigste Sicherung der ökonomischen Freiheit. Im antiken Recht spielte es diese Rolle nicht. Hegel sagt: „Die Idee des platonischen Staates enthält das Unrecht gegen die Person, des Privateigentums unfähig zu sein, als allgemeines Prinzip." [33] Dem Bürger der griechischen Polis überliess die Gewalt keinen Bereich des Lebens, in dem er selbständig handeln könnte. Sogar sein Familienleben war — wie Hegel sagt — ins Kleinste geregelt. Es war z.B. „den Ammen anzuempfehlen, mit den Kindern nie stillezustehen, sie immer auf den Armen zu schaukeln".[34] Der Staat bestimmte willkürlich, womit sich jeder Bürger beschäftigen sollte, weil „[...] die Zuteilung der Individuen zu den Ständen den Regenten, wie in dem platonischen Staate [...] überlassen" war.[35] Ähnlich lässt Plato in seinem Staate die Oberen den Bürgern ihre besonderen Leistungen willkürlich auflegen, anstatt dass sie die Bürger besteuern, nur den Betrag in Bargeld verlangen, und ihnen die Wahl der wirtschaftlichen Tätigkeit überlassen.[36]

Die ökonomische Freiheit unterscheidet sich grundsätzlich von der philosophischen, denn sie ist die Möglichkeit einer freien Wahl der wirtschaftlichen Beschäftigung, im Rahmen des geltenden Rechts. Dabei ist die Triebfeder dieser Beschäftigung die Befriedigung konkreter Bedürfnisse. Ist die philosophische Freiheit das Verständnis für das Wesentliche, Notwendige und Universale im Recht, dann bedeutet die ökonomische Freiheit die Möglichkeit, im Rahmen des Rechts zwischen Alternativen

---

[33] *Ibid.*, § 46, S. 55.
[34] *Ibid.*, S. 14.
[35] *Ibid.*, § 206, S. 167.
[36] *Ibid.*, § 299, S. 244.

zu wählen. Sie betrifft das, was phänomenal, vorübergehend und zufällig ist. Die ökonomische Freiheit bezieht sich auf die empirische Wirklichkeit, in der die Einheit und Allgemeinheit nicht feststellbar sind, weil das nur als Resultat „des Abstrahierens von allem Zufälligen" zu erreichen ist. Sodann erhebt sich unser Gedanke auf eine Stufe, die ich philosophische Freiheit nannte.

Die Unterscheidung in der subjektiven Freiheit zwischen philosophischer und ökonomischer Freiheit muss die Frage aufwerfen, ob die Tätigkeiten als Folge ökonomischer Motivation ethisch werden. Wie das im Falle der philosophischen Freiheit geschieht, wenn das Subjekt auf Grund intellektueller Reflexion von der Richtigkeit des Rechts überzeugt ist, sich mit ihm identifiziert und entsprechend handelt. Trotz eines wesentlichen Unterschiedes zwischen beiden Arten der Freiheit scheint es, dass Hegel meinte, auch die ökonomische Tätigkeit könne zur Sittlichkeit führen, wenn auch zu einer unvollkommenen. Das Individuum, das bei der Befriedigung seiner Bedürfnisse Freiheit geniesst, muss im Rahmen des geltenden Rechts handeln. Es realisiert damit ohne Absicht die Rechtsordnung. In beiden Fällen, also in der philosophischen und ökonomischen Freiheit ist das geltende Recht die Grundbedingung dieser Freiheiten. Wir müssen aber daran denken, dass sich das Recht des modernen Staates von dem Recht des antiken Griechenlands — νόμος — grundsätzlich unterscheidet. Der Nomos schuf keine Möglichkeiten für die subjektive Freiheit.

Warum? Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Auffassung des Rechts im Hellas und im modernen Staat. Wir haben hier mit zwei verschiedenen philosophischen Voraussetzungen zu tun, in denen sich die Differenz in der antiken und modernen Denkweise widerspiegelt. Der Nomos wurde ontologisch aufgefasst, das moderne Recht dagegen voluntaristisch. Das Wesen des Nomos ist die im Weltall waltende Vernünftigkeit, was sich in der Gesellschaft als harmonische Ordnung, und im Menschen als psychisches Gleichgewicht geltend macht. Indessen kommt im modernen Recht der Wille des Gesetzgebers zum Ausdruck. Dieser Wille schafft Pflichten für die Adressaten. Das Element der Gesetzgebung hat darum für das moderne Recht eine wesentliche Bedeutung. So ist das moderne Recht positiv, also vom Gesetzgeber verabschiedet. Es entwirft ein Vorbild des Handelns und besitzt dem Empfänger gegenüber einen objektiven Inhalt.

Der Nomos regelte das Handeln der Menschen bis ins kleinste Detail. Er wurde gewohnheitsmässig beachtet, also ohne Reflexion, sondern aus innerer, in der Tradition wurzelnder Notwendigkeit. Die Kenntnis des Rechts ist im Falle des Nomos weder Motivationskraft noch Bedingung der Wirksamkeit. Wenn die Kenntnis aber schon vorhanden ist, dann

drüct sie aus, dass der Nomos die Vernünftigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen zeigt.

Im Gegensatz zum Nomos wird das moderne Recht als Befehl des Gesetzgebers betrachtet. Den Unterschied zwischen einer ontologischen und voluntaristischen Auffassung des Rechts stellt Hobbes sehr klar dar, indem er sich entschieden für die leztere einsetzt. Er sagt: „[...] dictates of Reason, which, men use to call by the name of lawes, [...] are improperly so called, precisely they are logically deducible from principles of Reason; they are but conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves [...] if we consider the some Theoremes as delivered by the word of God, that by right commandeth all things; then they are properly called lawes." [37]

Darüber hinaus stellt das moderne Recht sogar in seinen höchst konkreten Formulierungen dem Individuum anheim, auf welche Art es den Auftrag im einzelnen realisieren will. Gäbe es das nicht, dann wäre der Adressat ein Automat bzw. ein Werkzeug. Beispielsweise überlässt der Auftrag, das Feld zu bebauen, dem Ausführer die Entscheidung, wie er den Acker bestellen will. So erfordert die Realisierung des Auftrages vom Adressaten Verständnis und Initiative bei der Ausführung.

Schliesslich drückt das moderne Recht einerseits den Willen des Gesetzgebers aus, der die sozialen Verhältnisse zweckmässig gestalten will. Andererseits verlangt es vom Adressaten die Bereitschaft, sich dem Recht zu unterstellen.

Schlussfolgernd ist das moderne Recht positiv. Sodann ist es allgemein, wobei der Grad der Allgemeinheit verschieden sein kann. Es bleibt aber dem Adressaten immer Spielraum gewährt, über die Realisierung des Auftrags zu entscheiden. Und endlich resultiert das moderne Recht in seinem Wesen aus dem Willen des Gesetzgebers, aber seine Realisierung aus dem Willen des Adressaten, der sich dem Gesetz bewusst unterordnet. Der Adressat bezeigt zum Recht zwei Einstellungen: Die freiwillige Akzeptierung des Rechts ist nämlich etwas anderes als die Initiative und Invention bei der Wahl der rechtlich erlaubten Mittel, mit welchen es durch das Individuum verwirklicht wird. In beiden Fällen handelt der Adressat als freies Subjekt, aber die Freiheit betrifft zwei verschiedene Probleme.

Hegels Rechtsphilosophie ist nicht eindeutig zu klassifizieren. Er war zu sehr in den Rationalismus der antiken Philosophie vertieft, um Fürsprecher des Voluntarismus zu werden. Da er aber in der christlichen Tradition erzogen wurde und die Religion als bildliche Darstellung der philosophischen Probleme betrachtete, war er nicht imstande, sich vom

---

[37] Th. Hobbes: *Leviathan*, I, S. XV.

Volutarismus zu befreien. Sein Gott war sowohl der antike Demiurg-Architekt, der die Idee in die formlose, ewige Materie hineinbrachte, als auch der judäo-christliche Kreator, allwaltender Herr, der aus dem Nichts die Welt erschuf und ihr seine Ordnung willkürlich aufzwang.

III. EIGENART DER HEGELSCHEN RECHTSPHILOSOPHIE

Hegels Rechtsphilosophie könnte man — mit gewisser Versimpelung — in fünf Punkte zusammenfassen, um ihre Spezifik zu unterstreichen und zugleich ihr Verhältnis zu den entgegengesetzten Richtungen schärfer zu bestimmen, nämlich zu der ontologischen und zur voluntaristischen. So werde ich einen kurzen Überblick geben über: 1. die Dialektik der Rechtsidee, 2. das Wesen des Rechts und seine geschichtlichen Erscheinungsformen, 3. die Spezifik des Hegelschen Positivismus, 4. den Sinn der Allgemeinheit des Rechts, 5. die Begrenzung des Voluntarismus.

1. Dialektik der Rechtsidee. Das Grundprinzip der Hegelschen Rechtsphilosophie ist die These, die Regeln jedes Rechtssystems seien auf dem Wege dialektischen Denkens aus der Hauptidee des Rechts abzuleiten. Diese ist bei Hegel die Freiheit. Sie unterliegt mit eiserner Notwendigkeit dialektischen Umbildungen, um sich auf bestimmter Stufe im geltenden Rechtssystem zu verwirklichen. Wenn die Rechtsidee in ihrer Entwicklung das soziale Bewusstsein beherrscht, dann realisieren die Bürger das Recht als bewusst gewordene Notwendigkeit. Sie erreichen dabei volle Freiheit und absolute Sittlichkeit. Hegel sagt, dass: „[...] das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist".[38] So ist das Wesen des Rechts als Resultat intellektueller Reflexion „[...] der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit".[39]

Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der platonischen Idee des Rechts — der Gerechtigkeit, und der Hegelschen Freiheitsidee, die über das Wesen des Rechts entscheidet. Es geht mir hier nicht um den verschiedenen Inhalt dieser beiden Begriffe, sondern um die unterschiedliche Auffassung der Idee. Im ersteren Fall wird die Idee statisch verstanden. Nur die regierenden Philosophen erkennen sie dank ihrer Weisheit. Sie sind es, die infolge dialektischen Denkens die Idee mit ihrem Intellekt stufenweise erfassen, um sie in der realen Welt nachzubilden und dementsprechend die Gesellschaft zu gestalten. Plato sagt: „[...] unter dem zweiten Abschnitt des Denkbaren meine ich das, was

---

[38] G. W. F. Hegel: *Grundlinien...*, § 4, S. 27.
[39] *Ibid.*, § 142, S. 133.

der denkende Verstand unmittelbar selbst erfasst mit der Macht der Dialektik, indem er die Voraussetzungen nicht als unbedingt Erstes und Oberstes ansieht, sondern in Wahrheit als blosse Voraussetzungen d.h. Unterlagen, gleichsam Stufen und Aufgangsstützpunkte, damit er bis zum Voraussetzungslosen vordringend an den wirklichen Anfang des Ganzen gelange, und wenn er ihn erfasst hat, an alles sich haltend was mit ihm in Zusammenhang steht, wieder herabsteige ohne irgendwie das sinnlich Wahrnehmbare dabei mit zu verwenden, sondern nur die Begriffe selbst nach ihrem eigenen inneren Zusammenhang, und mit Begriffen auch abschliesse." [40]

Bei Hegel dagegen befallen die Umwandlungen der Freiheitsidee das denkende Subjekt. Es kann den Weg dieser Umwandlungen zeichnen, aber es trägt nichts von sich selbst dazu bei. Es ist gleichzeitig Subjekt und Objekt dieses Prozesses. Also determiniert der Prozess der Umwandlungen der Freiheitsidee die Hauptgrundlagen der Tätigkeit des Gesetzgebers. Diese bildet eines der Glieder dialektischer Umwandlungen der Rechtsidee. Hegel sagt: „Dieser Entwicklung der Idee als eigener Tätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zutat hinzuzufügen, nur zu." [41]

Eine dynamische Auffassung der Rechtsidee hat bedeutsame verfassungspolitische Folgen. Der platonische Staat muss, weil er eine Abbildung der Idee ist, in der Hierarchie der Dinge eine niedrigere Stelle im Vergleich zu der himmlischen Idee einnehmen. Zu dieser erheben sich nur die regierenden Weisen, um ihr die Wirklichkeit anzunähern. Bei Hegel dagegen ist das Rechtssystem die Äusserung der Idee selbst. „Es ist der Gang Gottes in der Welt — sagt Hegel —, dass der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft." [42] Die philosophische Erkenntnis der politischen Rechtsverfassung ist aber das höchste Wissen, die höchste Moralität der Staatsbürger. Diese hat Plato für die regierenden Weisen vorbehalten.

2. Das Wesen des Rechts und seine historischen Erscheinungsformen. Hegel begrenzt die philosophische Erkenntnis des Rechts ausdrücklich auf die Bestimmung der Idee, die er auch Begriff des Rechts nennt, und die über das Wesen des Rechts entscheidet. Er sagt: „Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äussere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Er-

---

[40] *Platons Staat*, S. 267, 268.

[41] G. W. F. Hegel: *Grundlinien...*, § 31, S. 44.

[42] *Ibid.*, S. 349.

scheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde [...]" [43].

Die Idee des Rechts ist in konkreten historischen Verfassungssystemen enthalten. Diese ändern sich, abhängig von den dynamischen Umwandlungen der Idee, die eine Änderung der Umstände nach sich ziehen. Die Idee des Rechts ist aber nur Objekt des philosophischen Denkens. Die konkreten Vorschriften sind entweder Gegenstand der Forschungen der traditionellen Rechtslehre oder Objekt empirischer Untersuchungen, oder auch historisch-vergleichender. Mit einem Wort, sie werden verstandesmässig untersucht. Hegel sagt: „[...] dass ein System eines gesetzlichen Rechts die Anwendung des allgemeinen Begriffes auf die besondere von aussen sich gebende Beschaffenheit der Gegenstände und Fälle enthalten muss, — eine Anwendung, die nicht mehr spekulatives Denken und Entwickelung des Begriffes, sondern Subsumtion des Verstandes ist; [...] Es seien aber auch Rechtsbestimmungen rechtlich und vernünftig, so ist es etwas ganz anderes, dies von ihnen aufzuzeigen, was allein durch den Begriff wahrhaftig geschehen kann, und ein anderes, das Geschichtliche ihres Hervortretens darzustellen, die Umstände, Fälle, Bedürfnisse und Begebenheiten, welche ihre Feststellung herbeigeführt haben." [44]

Hegel betont nachdrücklich, dass diese verstandesmässigen Forschungen, die sich auf die erscheinende Seite des Rechtssystems beziehen, die philosophische Erkenntnis nicht ersetzen können. Die Forschungen ergänzen sich, denn in dem Partikulären und Erscheinenden zeigt sich das Wesen und die Notwendigkeit. Diese Forschungen können aber auch getrennt geführt werden.[45]

In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* bedient sich Hegel der angenommenen Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand. Sie bildet die Grundlage seiner Methode. Der Unterschied liegt darin, dass der Verstand eine nicht dialektische Reflexion ist; die Vernunft dagegen ermöglicht die dialektische Erkenntnis. Der Verstand umfasst die Welt bestimmter Einheiten, die durch das Identitätsprinzip und das Kontradiktionsprinzip regiert werden. Es ist ein Beispiel der — wie Hegel sagt — isolierten Reflexion. Mit der intellektuellen Spekulation können wir aber die Notwendigkeit, das Wesen und die Allgemeinheit erfassen. Das philosophische Denken unterliegt keinen Deformationen, die für die verstandesmässige Denkart charakteristisch sind. Denn die Vernunft vergleicht unmittelbare Erscheinungsdaten mit Ideen bzw. mit Potenzen,

---

[43] *Ibid.*, S. 14.

[44] *Ibid.*, § 3, S. 20, 22.

[45] *Ibid.*, S. 3, 212, 258.

die in den Erscheinungen enthalten sind. Nur infolge philosophischer Spekulation können wir das Wesentliche vom Zufälligen unterscheiden.[46]

Übertragen wir diese Konzeption auf die Hegelsche Philosophie des Rechts, so sehen wir, dass sich in der Welt der geltenden bzw. vergangenen Rechtssysteme die Vernunft mit Hervorholen der Idee — jenes Begriffs des Rechts — beschäftigen sollte. Hegel sagt, „dass der Begriff [...] allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, dass er sich diese selbst gibt".[47] Dagegen ist der ganze Bereich der Rechtsvorschriften ein Gebiet verstandesmässiger Untersuchungen, die der traditionellen Jurisprudenz obliegen.

3. Eigenart des Hegelschen Positivismus. Sprechen wir vom positiven Recht, so verstehen wir darunter die Bestimmung der Regeln, die durch den Willen des Gesetzgebers eingesetzt werden. Sie enthalten Muster für Handlungen, die als objektive Massregeln gelten. Der Adressat muss die Regel erst akzeptieren, um dann über die Realisierung zu entscheiden. Hegel sagt, der positive Inhalt sei kein Objekt der philosophischen Erkenntnis, denn er beziehe sich nicht auf das Wesen des Rechts. Es komme ihm aber eine wesentliche Bedeutung bei der Beachtung des Rechts zu. Dank der Positivität „[...] tritt es [das Recht] in die Sphäre des durch den Begriff Unbestimmten, Quantitativen [...] Die Begriffsbestimmtheit gibt nur eine allgemeine Grenze [...] In dieser Zuspitzung des Allgemeinen, nicht nur zum Besonderen, sondern zur Vereinzelung, d.i. zur unmittelbaren Anwendung, ist es vornehmlich, wo das rein Positive der Gesetze liegt." [48]

In Hegels Konzeption ist die Positivität des Rechts eine Bedingung der subjektiven Freiheit. Das Individuum kann nämlich nur die eingesetzten Normen vermitteln. Das Recht muss also kodifiziert sein, d.i. einen objektiven Inhalt besitzen. Diesen muss sich das Individuum zu eigen machen, gleichsam überwinden, durch freiwillige Akzeptierung der Rechtsbestimmung, um nach ihr zu handeln. In diesem Falle geht es nicht um das philosophische Verständnis des Rechts, sondern um den Willen, sich dem Recht unterzuordnen und entsprechend zu handeln.

Macht sich der Positivismus im Sprachgebrauch als Voluntarismus geltend und bedeutet er die gesetzgebende Tätigkeit des in seinen Entscheidungen freihandelnden Gesetzgebers, so beruht der Hegelsche Positivismus auf Ordnen und schriftlichem Formulieren der geltenden Gewohnheitsregeln. Hegel sagt: „[...] da es nicht darum zu tun sein kann, ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu

---

[46] H. Marcuse: *Vernunft und Revolution*, Darmstadt 1972, S. 50, 51.

[47] G. W. F. Hegel: *Grundlinien...*, § 1, S. 18.

[48] *Ibid.*, § 214, S. 173.

erkennen, d.i. ihn denkend zu fassen, — mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere, [...]" [49]. Für ihn ist der Gesetzgeber eher Systematiker als Schöpfer des Rechts. Er ist vielmehr diejenige Person, deren Denkbemühungen dahingehen, die geltenden Gewohnheitsregeln lesbar zu machen, und kein Normenschöpfer, der willkürlich Gesetze verabschiedet.[50] Im Lichte der Philosophie Hegels ist dieser Standpunkt verständlich, ist doch für ihn das konkrete Recht Ausdruck der sich objektiv entwickelnden Rechtsidee.

4. Der Sinn der Allgemeinheit des Rechts. Wir sind gewohnt, von der Hierarchie der Normen zu sprechen und verstehen darunter verschiedene Stufen der Allgemeinheit der Rechtsbestimmungen, von den höchst allgemeinen bis zu den höchst konkreten. Eine notwendige Beschaffenheit jeder Rechtsregel ist für Hegel die Allgemeinheit, die für ihn — ähnlich wie die Positivität — eine unerlässliche Bedingung der subjektiven Freiheit ist.

Ich sagte bereits, Hegel übte Kritik am antiken Recht des Hellas, das ins Kleinste das Handeln der Bürger regelte, so dass diese auch nicht den geringsten Spielraum für irgendwelche Initiativen genossen. Das bezog sich sowohl auf die Leistungen an den Staat, als auch auf die Wahl der Tätigkeit, oder auch sogar auf das Benehmen im Familienleben. Nach Hegel muss das moderne Recht einen Bereich sichern für das freie Handeln des Einzelnen, der, vor Alternativen gestellt, sich selbst für ein konkretes Handeln entscheiden muss. So fordert der moderne Staat Steuern in Form von Geldleistung, aber er überlässt den Bürgern die Entscheidung über die Art des Gelderwerbs. Ähnlich entscheidet die Arbeitspflicht nicht, welchen Beruf der Bürger ausüben soll. Der moderne Staat lässt dem Einzelnen einen Bereich des freien Handelns im Rahmen des Rechtssystems. Das garantiert die subjektive Freiheit, die die Vermittlung der Rechtsbestimmungen ermöglicht. Die Allgemeinheit des Rechts bewirkt, dass der Einzelne sich Recht, Verdienst und Ehre gibt, so dass sich alles, was durch innere Notwendigkeit geschieht, zugleich als durch die Willkür vermittelt erweist, und für das subjektive Bewusstsein die Gestalt eines Werkes seines eigenen Willens annimmt. [51]

Ich habe vorhin die philosophische Freiheit genannt, die eine intellektuelle Reflexion ist und das Verständnis des Wesens des Rechts ermöglicht. Es ist eine Folge der Erhebung des menschlichen Geistes über das, was zufällig, einmalig und erscheinend ist. Der philosophischen Freiheit habe ich die ökonomische entgegengestellt, die eine ungehinderte

---

[49] *Ibid.*, § 211, S. 171.
[50] *Ibid.*, § 215, S. 274.
[51] *Ibid.*, § 206, S. 167.

Tätigkeit des Einzelnen im Rahmen des geltenden Rechts ist. Der Zweck dieser Tätigkeit ist Befriedigung konkreter Bedürfnisse. Und so garantieren — nach Hegel — zwei Merkmale des modernen Rechts diese ökonomische Freiheit: die Positivität und die Allgemeinheit.

5. Die Begrenzung des Voluntarismus. Bertrand Russel äusserte sich ironisch über Hegel, dass sich seine Konzeption der Freiheit auf die Akzeptierung der willkürlichen Entscheidungen der Polizei durch die Bürger zurückführen lasse.[52] Diese Bosheit ergibt sich daraus, dass Hegel, im Vergleich zu den umlaufenden Ansichten eine andere Auffassung von den Rechtsproblemen hatte. Freiheit bedeutet für Hegel eine bewusste Handlung, gemäss der objektiven Idee des Rechts, bzw. das Handeln nach positiven Normen, welche die Vernunft verkörpert. Für ihn kommt die subjektive Freiheit durch bewusste Beachtung des geltenden Rechts zum Ausdruck. Sich dem Recht zu widersetzen ist aber ein Beispiel des Mangels an Freiheit und zeugt von der menschlichen Unkenntnis.

In Hegels Doktrin unterliegt der Voluntarismus weitgehenden Einschränkungen.

Ich habe bereits darüber gesprochen, dass der Gesetzgeber die Gesetze nicht willkürlich verabschieden darf. Denn in seiner normschöpferischen Tätigkeit kommt die sich dialektisch entwickelnde Idee zum Ausdruck, die auf verschiedenen Stufen eine unterschiedliche äussere Gestalt annimmt.

Wenn es um die Adressaten geht, so sagt Hegel, der Wille des Einzelnen gleiche sich mit dem Denken aus, wenn er durch intellektuelle Reflexion die Idee des Rechts erkenne. „Im Willen — sagt Hegel — beginnt daher die eigene Endlichkeit der Intelligenz, und nur dadurch, dass der Wille sich zum Denken wieder erhebt und seinen Zwecken die immanente Allgemeinheit gibt [...]" [53]. In diesem Falle findet eine Unterordnung des Willens der Vernunftsdisziplin statt. Es ist ein Prozess der Veredlung des Willens, der durch das Denken die Allgemeinheit erreicht und sich von dem Zufälligen und Einmaligen loslöst. Hegel sagt: „Das Selbstbewusstsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als das im Willen sich durchsetzende Denken. Hier ist der Punkt, auf welchem es erhellt, dass der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist." [54]

Der Einzelne dagegen, der sich bewusst dem positiven Recht unterordnet und die Befriedigung seiner egoistischen Wünsche anstrebt, erreicht die philosophische Freiheit zwar nicht, er besitzt aber die ökono-

---

[52] B. Russel: *Unpopular Essays*, London 1950, S. 22.

[53] G. W. F. Hegel: *Grundlinien...*, § 13, S. 34.

[54] *Ibid.*, § 21, S. 38.

mische Freiheit. Hegel gebraucht zur Bezeichnung dieses Typus von Willen und Freiheit tauschbar folgende Benennungen: *Wille, Herz, Gemüt, Geist*. Das lässt vermuten, dass er damit eine intuitive Überzeugung von der Richtigkeit des Rechts meinte. Die Gesinnung der Staatsbürger, die die genannte Willensart besitzen, ähnelt der Gesinnung der platonischen Krieger, denen die Tugend τὸ θυμοειδές — das Edelgefühl — eigen war. Zwar umfassten sie mit ihrer Vernunft die Idee der Gerechtigkeit nicht, sie besassen aber die ὀρθὴ δόξα — den guten Glauben bzw. — wie es Aristoteles nannte — ἕξις — die erlernte Gewohnheit, die über ihr ethisches Benehmen entschied.

Hegel war zu sehr von dem Rationalismus der Antike und der Aufklärung durchdrungen, um den Voluntarismus ohne Vorbehalt zu akzeptieren. Dieser bekam in seiner Rechtsphilosophie eine beschränkte Form. Wir müssen immer daran denken, dass die Kategorie der Freiheit in unserem Sinne den antiken Philosophen unbekannt war. Im Altertum wurde im Weltall die den Sinnen zugängliche Natur von der durch den Intellekt erkennbaren unterschieden. Die eine war Objekt sinnlichen Verlangens, die andere der intellektuellen Erkenntnis. Im Universum der Antike gab es für den Willen keinen Raum. Erst unter dem Einfluss der judäo-christlichen Konzeption des Gottes, der willkürlich seinen Willen offenbart, entsteht die Kategorie des Willens.

Wurde der antike Gott als Demiurg, der die Idee in die ewige und formlose Materie einführt, vorgestellt, so wird der judäo-christliche Gott schon als willkürlicher, unbeschränkter Weltschöpfer betrachtet. In der Änderung der religiösen Denkweise über die Gottheit sehe ich die Quelle des modernen Voluntarismus, der, auf den Bereich der Jurisprudenz übertragen, das Wesen des Rechts im Willen des Gesetzgebers sieht.

An die Tradition der Antike anknüpfend, beschränkte Hegel den Voluntarismus oder modifizierte sogar die ontologische Konzeption des Rechts, die für die Idee Platons kennzeichnend ist.

IV. BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT UND DER STAAT

Meine Betrachtungen über die ökonomische und philosophische Freiheit haben mich zur Hegelschen Unterscheidung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat geführt. Der Einfachheit halber kann man sagen, dass in der bürgerlichen Gesellschaft die Beachtung des Rechts durch partikuläres Interesse des Einzelnen motiviert wird. In dieser Gesellschaft „[...] ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm Nichts".[55] Es ist also der Bereich der ökonomischen Freiheit. In einem

[55] *Ibid.*, S. 334.

Staat aber, der eine absolute Verwirklichung der Idee der Freiheit ist, resultiert die Beachtung des Rechts aus dem Bewusstwerden der Idee des Rechts, also aus dem, was in ihm allgemein und universell ist. „Die Idee des Staates in neuerer Zeit hat die Eigentümlichkeit, dass der Staat die Verwirklichung der Freiheit nicht nach subjektivem Belieben, sondern nach dem Begriffe des Willens, d.h. nach seiner Allgemeinheit und Göttlichkeit ist." [56]

Karl Marx sagt in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts,* dass wenn der Staat das Privateigentum „als das höchste Dasein des politischen Staates, als das höchste sittliche Dasein" anerkenne, dann äussere er nicht das Allgemeine, sondern das, was einer Gruppe eigen ist.[57] Engels Meinung dazu sei auch angeführt: „Anknüpfend an Hegels Rechtsphilosophie kam Marx zu der Einsicht, dass nicht der von Hegel als 'Krönung des Gebäudes' dargestellte Staat, sondern vielmehr die von ihm so stiefmütterlich behandelte 'bürgerliche Gesellschaft' diejenige Sphäre sei, in der der Schlüssel zum Verständnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit zu suchen sei." [58]

Ich bin mir der abstrakten Äusserung der Staatsgewalt bewusst, doch ich überschreite mit Absicht die Hegelsche Argumentation nicht, um die Verbindungen von Hegels Doktrin mit der Philosophie Platons darzustellen. Hegel bekämpft zwar Platons Philosophie, er kann aber von ihr nicht loskommen.

Das Urbild der bürgerlichen Gesellschaft, als ökonomische Gemeinschaft gedacht, finden wir in Platons Doktrin. Er sagt, der erste Staat existierte und wirkte infolge der Arbeitsteilung. Wenn die soziale Harmonie, die sich aus der Komplementarität der Beschäftigungen der Bürger ergibt, gestört wird, dann erscheint die politische Ordnung, die durch die regierenden Philosophen eingeführt wird. Es sei zu wiederholen, dass Plato nur im Gedanken — λόγῳ πρότερον — den Unterschied zwischen dem ersten Staat, jener ökonomischen Gemeinschaft, und der Polis — einer politischen Organisation — macht. Der logische Unterschied verhindert nicht, dass die Gesellschaft des ersten Staates, die Handwerker, im Rahmen der Polis als dritte Klasse verbleiben. Damit bildet die ökonomische Ordnung mit der politischen eine Einheit. In Platons Doktrin formt dieselbe Rechtsidee — δικαιοσύνη — sowohl den ersten Staat als auch die politische Organisation — die Polis. Im ersteren Falle aber wirkt die Idee als unbewusste Notwendigkeit; in dem anderen ist die Wirkung der Idee das Resultat einer bewussten Politik der Regierenden.

Ähnlich wie der erste Staat ausser Zeit und Raum gedacht ist, also

---

[56] *Ibid.*, S. 350.

[57] K. Marx, F. Engels: *Werke,* Berlin 1956, Bd. 1, S. 305.

[58] *Ibid.*, S. 604.

nur im Gedanken — *distinctio rationis* — differenziert wird, so ist auch Platons Utopie in ausserzeitlichen Kategorien gedacht als eine glückliche Verfassung, die entweder im Himmel oder in noch unentdeckten Teilen der Erde existiert. Die Zeitsequenz wird im Denken erst seit dem Mittelalter berücksichtigt. So wird der Naturzustand als historisches Stadium gedacht, das der Staatsverfassung vorangeht. Auch die Utopie ist ein zu erwartendes System, eine Ankündigung der künftigen Herrschaft Christi auf Erden. Aber das Mittelalter brachte nicht nur die zeitliche Scheidung zwischen Naturzustand und Staatsorganisation mit sich. Es wurde damals die Meinung befestigt, dass die Menschen im Naturzustand qualitativ verschiedenen Regeln unterliegen, im Vergleich zu den Gesetznormen im Staat.

So ist für die mittelalterliche Konzeption des Naturzustandes, im Gegensatz zu den Meinungen in der Antike, folgendes charakteristisch: Erstens ist der Naturzustand als eine Stufe zur politischen Ordnung gedacht; zweitens unterscheiden sich die im Naturzustand geltenden Regeln von den Rechtsnormen im Staat qualitativ.

Die Quelle der Naturgesetze ist nicht der Wille des Gesetzgebers, denn die Regeln dieser Phase sind entweder durch emotionelle Reaktionen oder durch Vernunftsüberlegungen determiniert. Folglich haben die Regeln im Naturzustand entweder eine empirische oder eine rationelle Begründung. Nach den Empiristen entscheiden unsere Sinnesempfindungen darüber, wie wir handeln sollen, um Gutes zu erhalten und Böses zu meiden. In diesem Fall sind die Emotionen auf die Befriedigung partikulärer Bedürfnisse gerichtet und bestimmen die Regeln des Handelns. Für die Rationalisten wird unser Benehmen durch das Verständnis der Grundideen bestimmt, aus denen wir konkrete Normen herleiten. Nach den Rationalisten also leitet und kontrolliert die Vernunft unser Benehmen, dank Erkenntnis und Verständnis der allgemeinen Ideen. Die Empiristen dagegen meinen, die Vernunft könne die Existenz der Emotionen nur feststellen. Sie sind jedoch die einzige Ursache des menschlichen Handelns. Es wäre eine weitgehende Versimpelung, wenn wir das Naturrecht nur in empirische Kategorien fassen wollten, und die rationale Auffassung des Rechts dem Staat überliessen. In den Doktrinen des Naturrechts finden wir gewöhnlich die Verbindung beider Richtungen: der empirischen und der rationalen.

Nach Locke sind Privateigentum, Unantastbarkeit der Person und Heiligkeit der Verträge allgemeine Ideen, die im Naturzustand geltend waren und aus denen die Regeln hergeleitet wurden. Diese aus den Hauptideen hergeleiteten Regeln bilden einen unüberschreitbaren Rahmen für die Tätigkeit, deren Triebfedern Emotionen sind, und die die Befriedigung partikulärer Bedürfnisse bezwecken. Lockes Philosophie, nach der

die rationale Rechtskonzeption dem durch individuelles Interesse motivierten Handeln eine Grenze setzt, wurde zum Grundstein des englischen Liberalismus.

Ich bin überzeugt, die Hegelsche Gegenüberstellung der bürgerlichen Gesellschaft — dem Staat enthält in sich die Gegenüberstellung der empirischen Rechtskonzeption — der rationalen. In der bürgerlichen Gesellschaft befriedigt der Einzelne, indem er im Rahmen des Rechts handelt, seine partikulären Bedürfnisse und realisiert unbewusst die allgemeine Idee des Rechts. Hegel sagt ausdrücklich: „Indem sein Zweck die Befriedigung der subjektiven Besonderheit ist, aber in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freie Willkür anderer die Allgemeinheit sich geltend macht [...]" [59].

Im ökonomischen Bereich also, wo die egoistischen Zwecke das Verhalten bestimmen, legitimieren die geltenden Rechtsnormen den Partikularismus und die Besonderheit. Zugleich scheint aber die objektive Allgemeinheit als die Macht des Vernünftigen in der Notwendigkeit durch sie hindurch.[60]

Im Staat dagegen wird das Vorgehen der Menschen durch das Streben nach Verwirklichung „des klar gewordenen Rechtsprinzips" bestimmt. Nach dieser Auffassung erhebt sich die Gesellschaft mit dem Vervollkommnen ihres Bewusstseins von der ökonomischen zur philosophischen Freiheit, oder auch von der unvollkommenen Sittlichkeit, die nur partikuläre Interessen verfolgt, zur vollen Sittlichkeit, wenn die allgemeinen Ideen die Triebfedern des menschlichen Handelns sind und somit jeder Partikularität widersprechen.

Nach dieser Interpretation wäre der Übergang der Gesellschaft zur höheren Phase, welche die Organisation des Staates ist, nur eine Umbildung des Bewusstseins. Nun taucht aber die Frage auf, ob das ganze Problem dieser Transformation ausschliesslich mit dem Grad des Rechtsverständnisses zu erklären sei, ohne Berücksichtigung jeglicher struktureller Änderungen, als könnte die Erziehung des sozialen Bewusstseins über das ganze Problem des Übergangs der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat entscheiden.

Es könnte scheinen, die Hegelsche Konzeption der Bewusstseinsbildung als die Hauptursache der Transformation der Gesellschaft von der niedrigeren Phase zur höheren entspringe dem Glauben der Aufklärung an die Kraft der Erziehung, die für die Triebfeder aller sozialpolitischen Umwandlungen gehalten wurde. Beim eingehenderen Studium der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* lesen wir deutlich heraus, dass die Ansichten Platons und Hegels bezüglich der Prozesse, die zur Gestaltung

---

[59] G. W. F. Hegel: *Grundlinien...*, § 189, S. 159.

[60] *Ibid.*, § 263, S. 204.

des Staates als einer politischen Organisation führen, übereinstimmen. Ähnlich wie in Platons Doktrin ist auch die Hegelsche Unterscheidung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat nur eine Denkoperation — *distinctio rationis*. Der Übergang der niedrigeren Phase in eine höhere ist ein dialektischer Prozess, der ausser Zeit und Raum verläuft. Auch der Hegelsche Fortschritt der sozialen Formen vollzieht sich nur in logischen Kategorien, ohne Zeitsequenz.

Nicht nur diese Platonische Konzeption hat Hegel übernommen. Seine bürgerliche Gesellschaft gehört zum Staatsorganismus. Sie wird durch verschiedene Behörden, die zu einem Ganzen vereint sind, gebildet. Hegel sagt: „Diese unterschiedenen Seiten [des Staatsorganismus] sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die Natur des Begriffes bestimmt sind, auf notwendige Weise hervorbringt [...]" [61].

Der Übergang der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat findet dann statt, wenn das Recht, durch die ihre partikulären Interessen realisierenden Bürger unbewusst beachtet, zum Objekt bewusster Willensakten der Individuen wird, die das Grundprinzip des Rechts verstehen. Auf diese Weise gehen die Bürger dank ihrem erworbenen Wissen von der Phase der ökonomischen Freiheit zur Phase der philosophischen Freiheit über. „Dies ist — sagt Hegel — der Standpunkt, der die Bildung als immanentes Moment des Absoluten, und ihren unendlichen Wert erweist." [62]

Wenn die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sich der Grundprinzipien des Rechts dank der Erziehung bewusst werden und infolgedessen die Rechtsregeln beachten — nicht ihrer partikulären Interessen wegen, sondern aus allgemein-sozialen Gründen —, dann muss in der Gesellschaft eine Gruppe existieren, die die Unbewussten in erwünschter Richtung eduziert. Hegel antwortet, diese Gruppe sei der allgemeine Stand. „Der allgemeine, näher dem Dienst der Regierung sich widmende Stand hat unmittelbar in seiner Bestimmung, das Allgemeine zum Zwecke seiner wesentlichen Tätigkeit zu haben [...]" [63].

So wie bei Plato das Erscheinen der Elite der regierenden Denker den Übergang des ersten Staates zur politischen Organisation — πόλις — garantiert, so entscheidet bei Hegel das Auftauchen des allgemeinen Standes, der Gruppe der Regierenden, die den „öffentlichen Zielen" rest-

---

[61] *Ibid.*, § 269, S. 206. Es sei zu bemerken, dass die Souveränität des Staates nach aussen in Hegels Doktrin eine selbständige Einheit in internationalen Beziehungen bedeutet; die Souveränität nach innen bedeutet aber die Einheit der Behörden deren Funktionen dem Ganzen untergeordnet werden müssen.

[62] *Ibid.*, § 187, S. 158.

[63] *Ibid.*, § 303, S. 248.

los ergeben ist, über die Bildung des Staatsorganismus. Dieser Zustand, der sich hauptsächlich auf die Bildung des sozialen Bewusstseins konzentriert, ist gleichsam ein kollektiver Lehrer der Gesellschaft. Dank ihrem hohen Niveau des Bewusstseins und selbstloser Anteilnahme an öffentlichen Angelegenheiten verwirklichen die Mitglieder des allgemeinen Standes die absolute Sittlichkeit. In ihrer öffentlichen Tätigkeit nur durch allgemeine Interessen motiviert, sind sie, ähnlich wie die platonischen Weisen, aller alltäglichen Sorgen ledig, und stehen ausserhalb der Produktion. Hegel sagt: „Der allgemeine Stand hat die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte; der direkten Arbeit für die Bedürfnisse muss er daher [...] enthoben sein [...]" [64]

In Hegels Doktrin wird der Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat wie wenn mit einer Übergangsphase vermittelt. Denn im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft wirken zwei Institutionen: die Polizei und die Korporationen. Diese realisieren bewusst das allgemeine Interesse und bereiten die Bildung der staatlichen Organisation vor. Hegel sagt: „Die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das Allgemeine, welches in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist, als eine äussere Ordnung und Veranstaltung [...]" [65]. Die unbewusste Beachtung des Rechts durch die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft wird durch bewusste Befolgung des Rechts durch die Polizei ergänzt. Die Polizei versteht das allgemeine Interesse und führt in die ökonomische Sphäre Organisation und Ordnung ein.[66] Als Element der Ordnung wird sie zugleich zur Schule der sozialen Disziplin. Folglich bereitet sie den Weg für die philosophische Freiheit. Eine ähnliche Rolle spielen die Korporationen, die den Egoismus des Einzelnen zu Gunsten anderer Mitglieder der Korporation beschränken. Hegel sagt: „[...] dass es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigeren Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühungen hat [...]" [67]. Aus diesem Grund muss der Einzelne seine Fachkenntnisse den in der Korporation geltenden Standards sowie den Bedürfnissen der ganzen Gesellschaft anpassen. Aus Rücksicht auf das gemeinsame Interesse der vereinigten Mitglieder ist die Stimmung in der Korporation für einen ausschweifenden Individualismus und Partikularismus ungünstig.

Wenn die Polizei, ihre Funktionen im allgemeinen Interesse erfüllend, Schule der Ordnung und sozialer Disziplin ist, so sind die Korporationen Schule der Vervollkommnung der Fachkenntnisse, auch im Interesse der

---

[64] *Ibid.*, § 205, S. 167.
[65] *Ibid.*, § 249, S. 191.
[66] *Ibid.*, § 232, 236, 237, 238.
[67] *Ibid.*, S. 292.

Allgemeinheit. Unter den Umständen der bürgerlichen Gesellschaft wenden beide Institutionen: die Polizei und die Korporationen, den Einzelnen vom Partikulären ab und richten sein Augenmerk auf das Allgemeine und Universelle. Auf diese Weise bereiten sie den Übergang der Gesellschaft zum Staat vor.

Im Gegensatz zu Plato beschränkt sich Hegels Interesse nicht nur auf die Betrachtungen über Organisation und Funktion der regierenden Elite. Er interessiert sich auch für die Gesellschaft, die je nach dem Niveau des sozialen Bewusstseins — wie bereits gesagt — entweder die ökonomische oder die philosophische Freiheit erreichen kann.

Der Hegelsche Staat übertrifft bei weitem die platonische Konzeption und darin offenbart sich Hegels Grösse. Nach Plato ist die Gesellschaft ein formloser, passiver Werkstoff, der die formende Tätigkeit der regierenden Weisen erwartet. Für Hegel ist die Gesellschaft eine aktive, mit der Leitung des Staates mitwirkende Kraft. Jene Partizipierung der Gesellschaft an der Regierung begründet die Unterscheidung einer dritten Art Freiheit, die wir in Hegels Doktrin neben der ökonomischen und philosophischen finden. Konventionell nenne ich diese Freiheit die politische. Diese besitzt in Hegels Doktrin zwei Aspekte: Der eine macht sich als der sog. Patriotismus geltend. Darunter versteht Hegel eine freiwillige und bewusste Akzeptation der Entscheidungen der Regierung. Patriotismus ist eine Gesinnung, die Vertrauen zum Staat ausdrückt — „[...] das Bewusstsein, dass mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines anderen [hier des Staates] [...] bewahrt und enthalten ist [...]" [68]. Der andere Aspekt der politischen Freiheit äussert sich in der Kritik an den Regierenden, und ist hauptsächlich ein Mittel zum Entladen von Vorurteilen und feindlichen Stimmungen. Diese Kritik, durch das Recht kontrolliert, kann aber die Vernünftigkeit eines politischen Systems nicht stürzen. „[...] die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, seine Meinung zu sagen und gesagt zu haben, hat ihre direkte Sicherung in den [...] polizeilichen und Rechtsgesetzen und Anordnungen; die indirekte Sicherung aber in der Unschädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfassung [...] begründet ist." [69]

Für die Verwirklichung der politischen Freiheit führt Hegel in seinem Staat eine Reihe von Institutionen ein, wie: Vertretung, Öffentlichkeit der Verhandlungen und Versammlungen, Pressefreiheit und die Freiheit der öffentlichen Meinung.[70]

Kann der Aspekt der politischen Freiheit, Patriotismus genannt, als bewusste Akzeptation konkreter Entscheidungen der Regierung betrach-

---

[68] *Ibid.*, § 268, S. 206.
[69] *Ibid.*, § 319, S. 258.
[70] *Ibid.*, § 314, 315, 316, 319.

tet werden, so bedarf der andere Aspekt der politischen Freiheit, der sich in der Kritik an den Regierenden geltend macht, einer Erklärung. Obwohl diese Kritik das System, das die objektive Idee verwirklicht, nicht gefährden kann, so orientiert sie doch die regierende Gruppe über die herrschenden Stimmungen. Sie ist auch das Sicherheitsventil, das die sozialen Spannungen zu lösen erlaubt. Hegel begründet die Freiheit der Kritik an den Regierenden mit einer psychischen Notwendigkeit der Staatsbürger. Es ist ihnen die Möglichkeit gegeben, ihre Persönlichkeit gegenüber den Regierenden zu behaupten und eine Entschädigung für ihre Misserfolge und Enttäuschungen zu bekommen. Hegel betont, die Kritik an den Regierenden ergebe sich aus einer inneren Ohnmacht der Untertanen, die durch die ihnen überlegenen Personen niedergedrückt werden. Indem sie aber die Regierenden kritisieren, retten sie sich aus der Nichtigkeit und gewinnen ihr Selbstbewusstsein wieder. Hegel erinnert an das Verhalten der römischen Soldaten, die an ihren Imperatoren Kritik übten. Während diese im Siegeszug einzogen, deklamierten die Soldaten Spottlieder auf sie. Es war eine Entschädigung für den harten Dienst beim Militär und vor allem dafür, dass ihre Namen im Siegeszug nicht genannt wurden.[71]

Die Kritik an den Regierenden in psychologische Kategorien fassend, sah Hegel in ihr das Hauptmittel zur Entladung der Spannungen zwischen den Regierenden und den Regierten, im Rahmen der geltenden Rechtsordnung.

Meine Betrachtungen möchte ich mit einer allgemeineren Reflexion über die Staatsgewalt abschliessen in der Hoffnung, dass ich synthetischer auf die beiden behandelten politischen Systeme, durch Jahrhunderte voneinander getrennt, zu blicken vermag.

Die Platonsche Konzeption des Machthabers entsprach den antiken Anschauungen, nach denen das theoretische Denken als menschliche Aktivität am höchsten geschätzt wurde. Unter den praktischen Tätigkeiten aber sprach die antike Meinung dem Demiurgen die Priorität zu. Dieser gliederte die Idee in den zu bearbeitenden Stoff ein. Dieselben Eigenschaften besitzt auch der platonsche Denker-Erzieher, den nicht so sehr der Logos kennzeichnet, als vielmehr die Kunst, korrekt zu denken (τὸ λογιστικόν), verbunden mit praktischem Können (τέχνη), also mit der Fähigkeit, Konkreta zu schaffen. Er kennt die objektive Idee der Gerechtigkeit und verkörpert sie, indem er sie dem Bewusstsein der Gesellschaft einprägt. Der platonsche Herrscher ist Denker und Erzieher.

Im Gegensatz zur Platonschen schuf die judäo-christliche Doktrin die Idee des souveränen Herrschers. Der christliche Gott ist der allmächtige

---

[71] *Ibid.*, S. 260, 261.

Schöpfer *(creator)*, der — in seiner Gewalt unbegrenzt — *ex nihilo* kreiert. Solch ein Herrscher ist Hobbes' Souverän, der seinen Staat nach Belieben gestaltet. Da er allwaltend ist, richtet er sich nur nach seiner subjektiven Vorstellung. So erschien neben dem erziehenden Herrscher--Philosophen der Herrscher-Souverän — ein unbegrenzter *Creator.*

Aus der Hegelschen Philosophie der Geschichte taucht ein dritter Herrschertyp hervor, der ein blindes Instrument „des Geschichtsgeistes" ist. Hegel betrachtet die Geschichte der Menschheit als einen zielstrebenden und evolutionären Prozess, in welchem „der Weltgeist" durch die Herrscher progressive sozialpolitische Änderungen durchführt. Die Herrscher sind nur gehorsame Mittel des Weltgeistes, um nach Erfüllung ihrer Mission den Bestand der historischen Rumpelkammer zu vergrössern. Auf diese Weise entstand ein dritter Herrschertyp — ein unbewusster Realisator der objektiven Regelmässigkeit.

Und endlich erscheint in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ein Herrscher, der kein passives Instrument der objektiven historischen Prozesse mehr ist, sondern eine bewusst mitwirkende Kraft, die zielstrebig das soziale Bewusstsein gestaltet. In Hegels Philosophie verlieren die Relationen zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat ihre Bedeutung. Denn diese Grössen hören auf, separate Ganzheiten zu sein, sobald das soziale Bewusstsein das staatliche Denken beherrscht.

STRESZCZENIE

Hegel uważał, że w nowoczesnym państwie świadomość społeczna uzyskała taki stopień rozwoju, który pozwala już człowiekowi na uzyskanie pełnego zrozumienia przemian świadomości, prowadzących do wolności, oraz zrozumienie przesłanek jej urzeczywistnienia. Proces uświadomienia idei wolności rozpoczął się w świecie antycznym, kiedy to wyjątkowe jednostki odważyły przeciwstawić się panującej obyczajności, określanej jako *Sittlichkeit*. Przez termin ten rozumie Hegel panujące idee, zasady i reguły, przenikające umysły członków wspólnoty.

U początku przemian świadomości, a więc w świecie antycznym, obywatel miniaturowego miasta-państwa — owej greckiej πόλις — nie uświadamiał sobie swej odrębnej indywidualności, a swe związanie z organizmem państwowym traktował jak przyrodniczą konieczność.

Drogę przekształceń świadomości społecznej otwiera w pewnym sensie *Państwo* Platona, a zamykają *Zasady filozofii prawa* Hegla. Pierwsze dzieło u początku drogi widzi w idei sprawiedliwości istotę antycznej obyczajności, z którą jednostka była związana w sposób nieświadomy, konieczny i bezpośredni. Drugie — jakby u końca drogi — w idei wolności dostrzega istotę nowoczesnej etyczności, kiedy jednostka w sposób pośredni, dzięki samowiedzy i samokontroli, zespala się z obiektywną obyczajnością.

Hegel poddał krytyce poglądy Platona, aby na jej tle wyraźniej przedstawić własną teorię nowoczesnego państwa, którego istotę dostrzegał w subiektywnej wol-

ności obywateli. Przez element subiektywny rozumie Hegel czynną postawę świadomego podmiotu, kontrastującą z bezrefleksyjnym zachowaniem się obywateli Hellady. Platońska idea sprawiedliwości kształtuje dusze obywateli bez ich udziału lub, mówiąc językiem Hegla, bez subiektywnego elementu. Jedynie rządzący mędrcy, owa elita platońska, byli aktywną i świadomą siłą w państwie, natomiast rządzeni stanowili bierne tworzywo.

Subiektywna wolność — zdaniem Hegla — charakteryzuje dopiero państwo nowoczesne, przy czym z analizy tekstu wynika, że ma on na myśli dwa rodzaje subiektywnej wolności. Jedną umownie nazywamy filozoficzną, drugą — ekonomiczną.

Wolność filozoficzna, będąc warunkiem absolutnej obyczajności, wyraża się w refleksji intelektualnej, której wynikiem jest uznanie idei prawa, co prowadzi do świadomego podporządkowania się obowiązującym normom prawa. Wynika z tego różnica między greckim νόμος, które było nierefleksyjne, a więc nawykowo przestrzegane, a nowoczesnym prawem, żądającym świadomej postawy obywateli. Istotą νόμος jest rozumność panująca we wszechświecie, przejawiająca się w społeczeństwie jako harmonijne współdziałanie obywateli. Natomiast w prawie nowoczesnym wyrażona jest wola ustawodawcy, rodząca powinność dla adresatów, dlatego element stanowienia ma istotne znaczenie dla tego typu prawa.

Niższym rodzajem wolności w nowoczesnym państwie jest zasadniczo różniąca się od filozoficznej — wolność ekonomiczna. Jest ona możliwością swobodnego wyboru przedsięwzięć gospodarczych w ramach obowiązującego prawa, przy czym motywem tej działalności jest dążenie do zaspokojenia konkretnych pragnień.

Według Hegla przedmiotem filozoficznego myślenia jest tylko idea prawa, konkretne zaś przepisy są bądź treścią dociekań tradycyjnej jurysprudencji, bądź przedmiotem badań empirycznych lub historycznoprawnych. W świetle filozofii Hegla ten punkt widzenia jest zrozumiały, wszakże konkretne normy są dla niego przejawem obiektywnie rozwijającej się idei prawa.

Z odróżnieniem wolności ekonomicznej od filozoficznej wiąże się przejście społeczeństwa obywatelskiego w państwo. Owa transformacja ma miejsce wówczas, gdy prawo, które jest przestrzegane nieświadomie przez obywateli realizujących swe partykularne interesy, staje się przedmiotem świadomych aktów obywateli rozumiejących naczelne zasady prawa. W ten sposób, dzięki zdobytej wiedzy, następuje przejście ze sfery wolności ekonomicznej do sfery wolności filozoficznej.

Heglowski ustrój przerasta koncepcję platońską. Według Platona społeczeństwo jest bowiem bezkształtnym i biernym tworzywem, oczekującym na formującą działalność rządzących mędrców. Według Hegla natomiast społeczeństwo jest aktywną siłą współdziałającą z władzami państwa. Stąd w przeciwieństwie do Platona zainteresowania Hegla nie ograniczają się tylko do rozważań nad elitą rządzącą, a przeciwnie — interesuje go społeczeństwo, które zależnie od poziomu świadomości posiada bądź wolność ekonomiczną, bądź filozoficzną.

РЕЗЮМЕ

Гегель считал, что общественное сознание в современном государстве уже достигло такого уровня развития, который дает человеку возможность полного понимания изменений, происходящих в его сознании и ведущих к свободе, а также понимания предпосылок ее осуществления. Процесс осознания идеи свободы начался еще в античном мире, когда некоторые исключительные личности отважились выступить против господствующей нравственности, называе-

мой *Sittlichkeit*. Под этим термином Гегель подразумевает господствующие идеи, принципы и правила, царящие в умах членов общества.

У начала изменения сознания (т.е. в античном мире) гражданин миниатюрного города-государства, этого греческого πόλις еще не осознавал своей индивидуальности, а свою связь с государственным организмом трактовал как естественную необходимость.

Изменения общественного сознания в какой-то степени открывают „Государство" Платона, а заканчивает „Философия права" Гегеля. В начале этого пути Платон как бы видит в идее справедливости сущность античной нравственности, с которой личность была связана несознательно, но неизбежно и непосредственно. Гегель же видит в идее свободы сущность новой этичности, когда личность, благодаря самоконтролю и самосознанию, непосредственно соединится с объективной нравственностью.

Гегель подверг критике идеи Платона, чтобы на ее фоне отчетливее представить собственную теорию современного государства, сущность которого, по мнению Гегеля, заключалась в субъективной свободе граждан. Под субъективным элементом Гегель понимает активную позицию сознательного субъекта, контрастирующую с безрефлексным поведением граждан Эллады. Платоновская идея справедливости формировала душу граждан без их участия в этом процессе или, выражаясь языком Гегеля, без участия субъективного элемента. Активной и сознательной силой в государстве были только правящие страной мудрецы, эта платоновская элита, а подвластные им граждане являлись только пассивным материалом.

По мнению Гегеля, субъективная свобода характеризует только современное государство, причем анализ текста дает нам право говорить о двух видах свободы. Первую мы условно назовем философской, а вторую экономической.

Философская свобода, являющаяся условием абсолютной нравственности, выражается в интеллектуальной рефлексии, результатом которой будет признание идеи права, что, в свою очередь, приводит к сознательному подчинению действующим нормам права. Именно в этом заключается разница между греческим нерефлексным, соблюдаемым по привычке νόμος и современным правом, требующим от граждан сознательной позиции. Сущностью νόμος является разумность, господствующая во вселенной и проявляющаяся в обществе как гармоническое взаимодействие граждан. Зато современное право выражает волю законодателя, порождающую обязанность для адресата, поэтому элемент решения имеет в этом праве большое значение.

Низшим видом свободы в современном государстве является экономическая свобода, принципиально отличающаяся от философской. Она заключается в свободном выборе в рамках действующего права хозяйственных мероприятий, причем мотивом этой деятельности становится стремление к удовлетворению конкретных потребностей.

Предметом философского мышления по Гегелю является только идея права, а конкретные его нормы или составляют содержание традиционной юриспруденции или же предмет эмпирических либо историко-правовых исследований. Эта точка зрения в свете всей философии Гегеля понятна, ведь конкретные нормы — это, по Гегелю, проявление объективно развивающейся идеи права.

Переход гражданского общества к государству связан с отличием экономической свободы от философской. Такая трансформация происходит тогда, когда право, соблюдаемое гражданами несознательно, становится предметом сознательных действий граждан, понимающих важнейшие принципы права. Пе-

реход из сферы экономической свободы в сферу свободы философской происходит благодаря этим приобретенным знаниям.

Общественное устройство у Гегеля перерастает концепцию Платона. По Платону, общество — это бесформенный и пассивный материал, ожидающий решения правящих мудрецов. Гегель же считает, что общество — это активная сила, взаимодействующая с государственной властью. Отсюда заинтересования Гегеля не ограничиваются правящей элитой, а наоборот, прежде всего его интересует общество, которое в зависимости от уровня сознательности обладает или свободой экономической или философской.